



TITLE:

人権というアポリア：多元化する現代世界における普遍的規範の成立可能性について

AUTHOR(S):

三谷, 尚澄

CITATION:

三谷, 尚澄. 人権というアポリア：多元化する現代世界における普遍的規範の成立可能性について. 京都大学文学部哲学研究室紀要 2002, 5: 108-131

ISSUE DATE:

2002-12-01

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/50666>

RIGHT:

人権というアポリア

—多元化する現代世界における 普遍的規範の成立可能性について—

三谷 尚澄

Out of the crooked timber of humanity, no straight thing was ever made.

— Immanuel Kant¹

現代の政治哲学を特徴付ける傾向の一つとして、「価値多元主義」的傾向の増大を挙げることに異論のある人はいないであろう。互いに「理に適ってはいるが共約不可能 reasonable but incommensurable」、あるいは「両立不可能ではあるが理に適っている incompatible yet reasonable²」諸規範の並存を認めること、更にいうなら、世界各地の様々な伝統や価値観に立脚した立場からの、「自由で平等な個人」という近代的・普遍主義的な人間観に対する異議申し立てをどう考えるか、という問題が、現代の政治哲学における主要な関心の一角を構成しているのである。こういった傾向の具体例として、80年代のいわゆる「リベラルーコミュニタリアン」論争、90年代に入ってから「マルチカルチャリズム」をめぐる一連の論争、「ナショナリズム」の復権をめぐる様々な歴史的、政治学的考察等を挙げることができるだろう。そして、こういった近年の主要な論争の題材は、そのいずれを取り上げてみても、「自由な個人の画一的な権利の平等」というリベリズムの普遍主義的構想に対する解体ないしは破壊の試み、というテーマをそのモチーフの一角に取り込んだものであった。

しかし、その一方で、「グローバリゼーション」の進行する現代の世界情勢は、諸文化に共通な、全人類規模で共有することのできる規範の樹立、という課題を我々につきつけてもきている。これは、ある意味で、「普遍的」であることをその必須の要件とする諸規

¹ Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784, in Kant's *Gesammelte Schriften*, vol. 8, p. 23; *ただし、訳文はアイザイア・バーリンの文章による。See; Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity* (Princeton U.P., 1990), p. 19

² John Rawls, *Political Liberalism* (Colombia U.P., 1993), p. 36

範の樹立、という課題が我々にはつきつけられている、ということでもある。環境問題やネット上での犯罪行為、あるいは政治的・経済的事情を背景とした難民なり移民の問題等、我々をとりまく「現実」は、その性格からして本質的に「国境を越えた」問題を抱えこんでいる。そして、我々はそういった「現実」が日々突きつけてくる問題に、何らかの形で対応していかざるをえない。しかし、「普遍主義」に対する様々な批判が激しく提出されてきている現在、この「諸文化間の壁を越える、普遍的な規範」の姿を、我々はどのようにすれば見定めることができるのだろうか。

この問いに対する解答の一つとして、以下のような選択肢を考えることができるかもしれない。確かに、現在では様々な立場から西洋起源の普遍主義に対する批判が提出されつつある。そして、それらの批判のひとつひとつには、真剣に耳を傾けるべき主張が多々含まれており、我々はこれらの批判を考慮に入れた上で現行の「普遍主義」的主張に対して懐疑的な態度をとらざるを得ない。しかし、そういった批判の存在が、「西洋起源だから」という理由だけで、即座にその思想の有効性なり妥当性を全面的に否定する結論を導くわけでもない。懐疑の対象とされることが、即座に当の命題の妥当性を否定するわけではない。「画一主義」の疑念にさらされたならば、その疑念を払拭する道を探ってみればよいのである。つまり、啓蒙主義に由来する「普遍的理性」の観念は、そのポテンシャルに関していうならいまだにその妥当性を擁護する道が残されているのではないか。もしそうだとすれば、我々がいまなすべきこととは、何が西洋の地理的・歴史的特殊性に由来するローカルな要素であり、何が全人類に共通する真に「普遍的」な要素を含んだ健全な洞察であるのかを、注意深く吟味していく作業だということにならないだろうか。

西洋的普遍主義は党派적であり、その本性は周辺の諸文化を暴力的に画一化する帝国主義的性格にある、という批判があるのなら、その批判は正面から受け止めよう。ただし、「批判を正面から受け止める」とことと、「その批判を全面的に受け入れる」とことは全く別の事柄である。多元主義者の側からの「党派性」批判を、普遍主義的規範の解体なり破壊を促す武器としてではなく、その中から本当の意味で普遍的と呼ぶに値する要素を探り出していくための、いわばたたき台として利用することができるのではないか。こう考えることで、「普遍性」への要請と「画一化」への警告という互いに相反する主張同士を和解させよう、或いは、少なくともその妥協点を探ろう、との戦略を採用するのがこの立場だということである。

さて、そういった「普遍性」への要請と「画一化」への警告とが交錯するフィールドの

一つとして、本論文では「人権」の観念³を取り上げてみることにしたい。

後ですぐ確認するように、「人権」の観念はその起源からすれば確かに西洋近代を直接の出所としている。しかも、よく知られているように、この「人権」の観念は18世紀的な「普遍的理性」の構想との非常に密接な関わりあいの中でその展開を示してきた。その意味で、「人権」の観念はその成立の過程からして現在批判の矢面に立たされているはずのリベラリズムと極めて似通った性格を有している。しかし（にも関わらず、というべきか）、「人権」の観念は「世界人権宣言」（1948年）や「国際人権規約」（1966年）等国际条約の形で、アジアやアフリカ、更にはイスラムといった「非西洋」の国々にも一定程度の妥当性を承認されている。あるいは、そこまで現行の人権に有利な判定はできないものの、「普遍主義的リベラリズム」の党派性は糾弾されざるをえないにせよ、（条約の細目はともかく）「人権の尊重」という基本的な考え方それ自体の妥当性に正面きっての批判を投げかける必要はない、程度の見解は共有されているのではないか。つまり、「人権」という観念には、全世界的にある程度の「普遍性」が承認されている、あるいは、そこまではいえなくとも、人権の観念には少なくとも全世界で承認される可能性程度なら認めることができる、位のことはいえるのではないか⁴。

「普遍的規範」の可能性に対する、この奇妙に錯綜した期待感と反発とが、「普遍性」と「西洋的党派性」との交錯ないしは衝突を考察するための手がかりとして「人権」の問題を取り上げてみよう、と私が考えたことの原因である。「人権」の観念に様々な方向から考察を加えることで、現行の倫理的、政治的規範のうち、何が西洋ローカルで、何が諸文化に共通の要素と呼べるのか、を考えていくための手がかりとすることができるのではないかと私は考えたのである。そういった問題意識も視野の中に含めつつ、以下「人権」観念の普遍的性格に焦点を絞って考察を進めていくことにしたい。

³ 「人権」概念が何を意味するかを理解に関しては、もちろん多様な見解が提出され得るであろう。そもそも「人権」とは何か、に光を当てることは本稿の目的の一つでもある。ここでは、さしあたり万人が生まれつきそなえた「自然権」として「人権」を定義しておく。多様な内容を含み得る「人権」概念の見当については、後の検討の課題としておきたい。

⁴ 「世界人権宣言」へのサウジアラビアの参加拒否、近年ではマハティールによる「アジア的人権」の強調など、「人権のおしつけ」という「文化帝国主義」に対する反発はもちろん存在している。この点については後に詳述する。

—— 1. 「人権」の歴史的起源；「普遍的人間」という観念について ——

1-1. 「ヴァージニアの権利章典」と「人間」

近代的「人権」概念とは何であるかを、歴史上最初に実定化したのは、アメリカにおける1776年のヴァージニア権利章典であるといわれる。イギリス本国からの課税に反対して、本国の人間も、新大陸の植民地の人間も、生まれもった権利においては平等であることを主張しつつ、ヴァージニアの権利章典第一条は高らかにこう宣言する。「ひととは生まれながらにして自由かつ独立であり、一定の生来の権利を有する。これらの権利は、人民が社会状態に入るにあたり、いかなる契約によっても、人民の子孫から奪うことのできないものである。かかる権利とは、財産を取得・所有し、幸福と安全とを追及する手段を伴って、生命と自由を享受する権利である」。

上の文言を一読すれば明らかなように、このヴァージニアにおける1776年の権利章典を背後で支えているのは、「自然法」と「社会契約」の観念を強調するロックの政治思想である。ロックによれば、人間は生まれながらにしてみな自由、平等にして独立であり、「理性の法」である自然法のもとで各自の生命、健康、自由、財産という天賦不可譲の権利を享受している⁵。そして、自然状態ならぬ現実社会においてもその不可侵の権利が他者に侵害されることのないよう、政府に統治を委託するよう各人が合意したところに政府権力の正当性が保証されるのであるから、個人に与えられた自然権は統治者の権力的支配に優先する。つまり、「社会契約」の考え方によってのみ統治機関の権力行使は正当化される⁶、というのがロックの基本的な考え方であった。

ここで指摘しておくべきは、こういったロックの自然法思想に端を発する「自由で平等な個人」という想定こそ、後にリベラリズムの普遍性をめぐる議論において問題とされる「リベラリズムの党派性」批判の核心に位置する思想だということであろうか。他にも「信教の自由」、「言論・出版の自由」、「人身の自由」の保証に加え、これらの諸権利を侵害する政府に対する人民の「抵抗の権利」を明示している点など、ヴァージニアの権利章典には（ロックの思想に由来する）既にしていわゆる「リベラルな」諸権利のリストが頻出している。これは、非西洋に属する文化圏では必ずしも受け入れられていない諸権利がそのリストには見出される、ということを意味している。近代的な人権宣言の先駆けとされるヴァージニアの権利章典は、新大陸に居住する植民者たちがイギリス人であることを否

⁵ ジョン・ロック（宮川訳）、『統治論』（『世界の名著；ロック・ヒューム』所収）、194～202頁

⁶ ロック、前掲書、252～270頁

定し、「人間であること」に基づいた新しい権利の宣言をおこなった、という普遍性への開けと共に、ロックの思想に由来する「自由で平等な個人」という抽象的な（それ故にまたロック、ひいてはその後のリベラリズムに特徴的な）規定をその支えとしていた。ここでは、ひとまずこの当然ともいえる事実だけを確認しておくことにしよう。

ところで、論文の冒頭から何の説明もなく「自由で平等な個人」という想定はリベラルの党派的性格を示す、といういいかたをしている。これは、一見奇妙なもののいい方であると思われるかもしれない。「普遍的な人権」を考えるのに、「自由で平等な個人」という「普遍的人間」の観念に依拠して何が悪いのか。家柄なり生まれついた場所といった偶然的要素の束縛から個人を解放し、「人間としての平等」を高らかに宣言したのが近代が誇るべき人格の尊厳という考え方の発端だったのではないか。「平等な権利の担い手」としての「自由な個人」を想定することに一体何の不都合があるというのか、と。このあたり、「自由で平等な個人」の想定が、リベラリズム、或いは現代の政治文化の主流たるリベラル・デモクラシーの党派性を表す観念に他ならない、との考え方には説明が必要のように思われる。そこで、以下、「自由で平等な個人」という想定はどこに問題があるのかを考えておくことにしたい。

1-2. 啓蒙主義思想と普遍的人間

最初に、現代におけるリベラル・デモクラシーの源流たる18世紀啓蒙主義の主張、そして啓蒙主義的普遍主義に対する初期の代表的な批判の歴史について、簡単なスケッチを行っておくことにしたい。その作業を通じて、リベラリズム（そしてまた近代的人権の観念）が想定する「普遍的人間」という考え方のどこに問題があるのかについて、一定の見通しがきくようにしておくためである。

さて、先にふれた「ヴァージニアの権利章典」と並んで、近代における人権宣言の代表的先駆けと目されるべきは、フランス革命における「1789年8月26日、人間と市民の権利宣言」であろう。さて、ヴァージニアの権利章典を支えたのは、ロックに由来する「自然権の主体としての自由な個人」という想定であった。では、フランス革命にとってのロックとは一体誰であり、そして革命における人権宣言を背後で支えていた思想の内容はいかなるものであったのか。ルソー、コンドルセ等、フランス革命の思想的マニフェストたる「権利宣言」を支えた啓蒙主義的知識人たちの思想内容について、坂上孝はその核心を次の一言に集約している。

「啓蒙主義の目標は政治の理性化にあった。そして啓蒙主義の知識人の多くは、この目

標の達成の可能性を主権者たる君主に理性の指針を与えることに見出したのであった。他方で政治の理性化は同時に理性の政治化を意味した。政治と無縁な単に思弁的な理性がどうして政治に働きかけ、政治を理性化することができようか。だから政治哲学が啓蒙主義の核心であった。理性と政治は啓蒙主義のもとで二重に結びつくのである⁷。

ここでいわれる「政治の理性化」、あるいはその逆の「理性の政治化」という現象が、具体的に何を指し示しているかは明らかであろう。いわゆるアンシャン・レジームにおける政治の本質は、王であること、貴族であること等、社会階層としての他者からの区別（或いは優越）としての「名誉」に焦点をあわせることであった。この意味で、人々の間の不平等に関わるはたらきが「理性化」される以前の政治の本質を定義していたわけである。ところが、アンシャン・レジームの崩壊とともに、政治の現場における焦点は他者への優越をその本質とする「名誉」の観念から万人に共有される「理性」の能力へと移しかえられていく。啓蒙された理性にもとづく近代の政治は、固定化された社会的役割や伝統的アイデンティティから人々を解放し、「理性の尊厳」という普遍主義的で平等主義的な要素を万人に享受させることにその存在意義を見出すのである⁸。そして、この「理性」という各個人に平等な自由の能力への注目が、どのような人生を送りたく思うかを自分で決定する「個人」という近代に特有の政治的理想、あるいは平等の原則に基づく治者と被治者の一致という近代民主主義の観念へとつながっていく。

しかし、よく指摘されるように、近代的個人の解放や政治権力の公共化を導いた普遍主義的、平等主義的理性の強調には、同時に、人間本性の究極的同質性という想定に依拠した、幾分かっけいなまでの画一主義への傾斜という負の側面がいわばその宿命としてついてまわる。その手のカリカチュアとしてもっともよく引き合いに出されるものとして、コンドルセの進歩主義的歴史観などをあげることができるだろう⁹。例えば、ツヴェタン・トドロフはその大著『われわれと他者』のなかでこう述べている。

⁷ 坂上孝、『近代的統治の誕生』（岩波書店、1999）、p. 113

⁸ Peter Berger, On the Obsolescence of the Concept of Honor, in *Revisions: Changing Perspective in Moral Philosophy*, ed. S. Hauerwas and A. MacIntyre (University of Notre Dame Press, 1983), p.172-181

⁹ ただし、コンドルセ思想本来の全体像が、こういった極端な進歩的知識観への揶揄的態度と共に過小評価されるべきではもちろんない。思想家としてのコンドルセを全体的に評価するには、「選挙」というスタイルでルソー的一般意思の特定化を試みた集団的意思決定をめぐる「社会数学」の構想、経験を通じた信念の改定に関する確率論的な形式化を試みる「ベイス主義」の先駆者としての業績が忘れられるべきではない。Cf. 伊藤邦武、『人間的な合理性の哲学——パスカルから現代まで——』（勁草書房、1997）、p. 41-102

「コンドルセは二重の公準から出発する。まず人間の本性はどこでも変わらないということであり、我々の理性的能力もこれに含まれるが故にやはり同様に普遍的である。次に、理性のみが正当なるものと不当なるものとを見分けることができる。従っていたところで万人に通用する正義の原理を打ち立てる役割は普遍的理性に帰されるということになる。・・・正義の原理が世界中同じであるなら、法も同じであらねばならない。・・・全ての人間は権利において平等である。なぜなら人間は全ての本性を等しくし、人は世界中どこにあっても同じだからである・・・¹⁰⁾」。

コンドルセにとって、理性は歴史や慣習の相違に関わらずあらゆる時代、あらゆる地域において同一であり、啓蒙の光とともに人々が自らの理性に目覚めていく過程は、理性の光によって偏見を解体した世界中の民族が唯一の真理のもとで互いに似通って行く過程と正確に重なり合う。「人間精神の進歩の歴史」は、「一つの表」の形にして描き出すことが可能だ¹¹⁾、というわけである。そして、当然、そういった啓蒙の光に導かれた歴史の必然的帰結は、唯一の国家の創設と、唯一の完全な法体系へのあらゆる民族、あらゆる人間の服従という夢想にも似た観念へとつながって行くことになるであろう。アイザイア・バーンは、コンドルセやヴォルテールなど当時の啓蒙主義的知識人に共通するこのような画一的コスモポリタニズムの理想に触れつつ揶揄的にこう語る。

「ヴォルテールは、啓蒙はどこで得られようと本質的に同じと考えていたが、それは必然的に一つの結論に連なっていく。つまり彼の見解では、バイロンは孔子と同じ食卓に座って楽しく思い、ソフォクレスは15世紀のフィレンツェで、セネカはマダム・デュ・ドファンのサロンやフリードリヒ大王の宮廷でくつろいだことであろうということになった¹²⁾」。

フィロゾフたちが強調するのは、自然が作り出した人間それ自体、つまりあらゆる国、あらゆる時代にあって同一だと想定される人間の基本的属性であった。そして、トマス・ペインのいい方を借りるなら、この「人間であるという唯一の、そして最高度に高貴な肩書き¹³⁾」を根拠とすることによって、「人間は自由、かつ、権利において平等なものとし

¹⁰⁾ ツヴェタン・トドロフ（小野・江口訳）、『われわれと他者』（法政大学出版局、2001）、p. 50-51

¹¹⁾ Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*（渡辺訳『人間精神進歩史』、岩波文庫）、1793-94

¹²⁾ Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity* (Princeton U.P., 1990), p. 9（河合訳、『理想の追求』、p. 28）

¹³⁾ Thomas Paine, *Rights of Man* (1791-1792), in *The Complete Writings of Thomas Paine*, Vol. 1, 1945（西川訳『人間の権利』（岩波文庫）、p. 65）（*ただし、訳文には一部変更を加えている。）

て生まれ、生存する」（人間と市民の権利宣言第一条）という近代民主主義の最高原則がその定式化を与えられるのである。しかし、20世紀のバーリン、そして歴史を遡るならフランス革命勃発直後には既にしてエドムンド・バークが、啓蒙主義的な画一主義的人間観の抽象性、さらにはその奥に潜む「普遍的人間理性」という想定 of 虚構性に対する不満を爆発させている。バーク曰く、革命の理論家たちは、「人間の権利という抽象的原理¹⁴」について熱烈にかたるが、「これらの理論家連中が僭称する権利なるものはすべてが極端な論議であり、それは形而上学的な真理であるに依りて道徳的政治的虚偽となる¹⁵」。バークにとって、人間の自由というものは「元手なしから商売を始める」が如く「すべてを新規捲き直しで¹⁶」作りあげる「形而上学的権利¹⁷」などではなく、マグナ・カルタから権利の章典にいたるまで、王国の歴史における先達たちがその都度の状況との関わりあいの中で獲得してきたかけがえのない権利なのであって、「人間」などといった抽象的肩書き一言で置き換えられてしまう無歴史的な浮遊物ではない。「権利」はそれ独自の歴史をもつのであって、安易な一般化を許容しない。「権利」とは、その獲得の歴史の中に身をおいた王国の民衆のみに特別に帰属する、かけがえのない財産としてしか理解されえないものなのである¹⁸。ここで、そういったバークの根本的発想を明確に表現した一文を引用しておくなら、

「我々は、人間がめいめい個々人の理性の私的な元手で生活し商売することを恐れる。それは、この個人的な元手が小額であり、従って、彼らとしては国民全体と過ぎし時代の共通な銀行や元手を活用する方が好都合と考えるためである。それ故に、我が国の思想家の多くは、全体的な偏見の破碎とは逆に、彼らの機敏さをこれら偏見に潜む潜在的な叡智の発見に振り向ける。彼らは滅多に失敗しないし、目当てのものを首尾よく発見すると、この偏見の上衣を投げ捨てて剥き出しの理性以外の何ものも残さないのとは逆に、むしろ理性を包含した偏見の保存こそが一層賢明な方策だ、と考えるのである¹⁹」。

人間であることから即座に権利の平等が導出されるわけではなく、平等を歴史的遺産として受け継いできた国の市民であることこそがその権利の平等を保証する根拠なのだ。こ

¹⁴ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution of France*, 1790 (中野訳『フランス革命についての省察』(岩波文庫), p. 64)

¹⁵ Burke, *ibid.*, p. 115

¹⁶ Burke, *ibid.*, p. 69

¹⁷ Burke, *ibid.*, p. 114

¹⁸ Burke, *ibid.*, p. 64

¹⁹ Burke, *ibid.*, p. 160-161

れが、「保守主義者」バークが「人間」、あるいは「理性一般」という抽象的形而上学を攻撃する最大の理由である。あるいは、もう一つ、バークからも大きな影響を受けたジョセフ・ド・メストルのよく知られた言葉をひいておこなうなら、

「1795年の憲法は、以前のものとまったく同様、人間のために作られたものだ。ところでこの世界に人間というものは存在しない。私がこれまで生きてきて、みたのはフランス人であり、イタリア人であり、ロシア人である。さらにモンテスキューのおかげでペルシア人というものがあることも知っている。しかし人間というものには、私は一生涯出会ったことがないと断言する。そんなものが存在するとしたら、それは私の埒外にある²⁰」。

メストルいわく、「人間など存在しない」。そして、「人間が存在しない」以上、人間一般の権利としての人権など存在しないのは当然の理だということになるであろう。我々は、守るべき人格の尊厳を意識しつつも、それを支える「人間」の観念を手にすることができない。こうして、ここに人権のアポリアがその姿を現すのである。

—— 2. 「人間」と「市民」 ——

2-1. シヴィック・ヒューマニズムと近代人の自由

以上のような、啓蒙主義的普遍主義とその批判者たちとの対立を、より政治的な観点から、「コスモポリタニズム」と「パトリオティズム」との対立、という図式の下に考えておくのも興味深いことであろう。「コスモポリタンの権利」に対する批判を考察しておくことは、「普遍的権利」としての人権に対する批判を検討していく上でも有用だと思われるからである。

「全人類」に対する忠誠、即ち普遍的「人間」としての義務を強調するコスモポリタニズムの理想は、えてして「祖国」やその他日常を取り巻く様々なアイデンティティへの愛着と矛盾しがちである。身近にいる人々に対する特別な愛情の感覚を、特定の人々に対する差別的愛情は「全人類への平等な忠誠」という崇高なる義務に違反することである、として退けようとする見解の不条理はつとに指摘されるところでもあろう。例えば、シセーラ・ボクはこう懸念している。コスモポリタニズムへの献身的なコミットメントは、「もし二人の人間がおぼれていて一方があなたの係累であった場合、あなたの血縁（あるいはおそらく国籍も）は、どちらをはじめに助けようと試みるかに関するあなたの決定に、い

²⁰ フランソワ・フュレ／モナ・オズーフ編、『フランス革命事典・7』（みすず書房、2000）, p. 271f.

かなる影響を及ぼしてはならない」(ウィリアム・ゴドウィン)との結論を反駁するいかなる理由をも認めない態度につながるのではないかと²¹、と。

また、祖国や身近な人間の存在を軽視する「コスモポリタン」の存在が、「祖国の市民」として生きることの価値と決定的に矛盾することを指摘した思想家の一人にルソーがいる。ルソーによれば、

「愛国者はみな外国人に対して過酷である。外国人は単なる人間に過ぎず(ils ne sont qu'hommes)、愛国者の目には外国人などなにもものでもない。これはさげがたい不都合だが、たいしたことではない。大切なことは、一緒に暮らしている人とよい関係にあることだ。スパルタ人は、外に対しては野心家で、けちんぼで、不正な人間だった。しかし、彼らの都市の中では、公平無私、一致協力の精神が支配していた。書物の中で遠大な義務を説きながら、身のまわりにいる人に対する義務を怠るようなコスモポリタン cosmopolites を警戒するがいい。そういう哲学者がタタール人を愛するのは、隣人を愛さずにすませるためなのだ²²」。

こういった「コスモポリタニズム」に対するルソーの不満の背景には、いわゆる「シヴィック・ヒューマニズム」の発想が控えている。「シヴィック・ヒューマニズム」の発想とは、人間とは本質的な意味で社会的、更にいうなら政治的な動物でさえあり、各市民を育んだそれ自体の存在が善とみなされる政治的体制への参加が各人の人生を生きるに値するものたらしめている、とする考え方のことである²³。ルソーにとって、我々は特定の社会に帰属する「市民」であるからこそ自由なのであり、また「市民」であることを離れては我々の生は無意味である。つまり、「祖国あるところ、人は幸福」なのであり、「子供は、生まれて眼をあけると同時に祖国をその眼にみなければならぬし、死に到るまで祖国以外のものが見えてはならない。・・・祖国、即ち法と自由への愛・・・こそが彼の全存在を形作る。彼は祖国以外のものをみないし、祖国以外のために生きることもない。

²¹ シセーラ・ボク、「部分から全体へ」、ヌスバウム他『国を愛するということ』(人文書院,2000)所収, p. 78

²² Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, in *Oeuvre complètes*, vol. 3 (Seuil, 1971), p. 21; (今野訳), 『エミール(上)』(岩波文庫, 1962), p. 27 (*ただし、訳文には必ずしも従っていない。)

²³ ルソーにおけるシヴィック・ヒューマニズムの意味と、その普遍主義的人間観との対立については、See; Charles Taylor, *Kant's Theory of Freedom*, in *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge U. P., 1985), p. 334-335; Taylor, *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate in Philosophical Arguments* (Harvard, 1995), p. 187; Rawls, *ibid*, supra note 1, p. 205-206

一人になるや、彼は何ものでもなくなる。祖国がなくなるや、彼はもはや存在しないも同然であり、死なないのなら、彼はもっと惨めだ²⁴」というわけである。「市民」、あるいは共同体の一員であることを「人間」であることに優先させる人々にとって、「人間」の権利が「市民」の法のもとに侵害されたからといって何ほどのことがあろうか。「人間一般の法」など、「市民」たる彼らにとってはるか遠い異郷の聞きなれぬ蛮族の法とかわるところはない。彼の脳裏には、そもそも「人間であること」という発想自体が存在しないのである。そういった「市民」たちに、人間の何たるかを教え諭すこと、ましてや「人権」概念の重要性を納得させることは、どれほど困難なことであろうか。

こういった、市民であることを人間であることに優先させるシヴィック・ヒューマニズムの発想が、個人の権利や自由を祖国の存在に優先させ、市民として権利を保証されることの根拠に人間であることを置こうとする「普遍主義的人間観」と真っ向から対立する傾向を示すことは明らかであろう²⁵。両者の対立を典型的な形で描きだしたバンジャマン・コンスタンの定式化によれば、「古代人の自由は、集団で、とはいえ直接的に、完全なる主権の一部の行使に参加することの中に存した²⁶」。つまり、ある日には他国との戦争や同盟の是非を論じる広場での討議に参加し、また明くる日には不都合な市民を追放するためのオストラシズムに投票する、という日々の政治活動に参加すること（あるいは参加する資格を有すること）が古代人にとっての自由を意味したのである。

そして、それは同時に、公権力の行使が円滑に実行されることに自由の意義を見出す古代人たちは、「共同体の権威に対する個人の完全な服従」が自由の必要条件であることを全面的に受け入れる、ということの意味している。「・・・古代人の世界における個人は、公共のことがらに関してはほぼ常時主権者であったにも関わらず、個人的関係においては全面的に奴隷であった。市民として、古代人は戦争と平和についての決定を下す。しかし私的な個人としては、彼はその行動の全てを制限され、監視され、そして抑圧されていたのである²⁷」。いかに理不尽な決定に基づこうと、多数の個人がある人の追放を決定したならばその人物は異論の余地なく追放されねばならない。死刑の宣告が下されたならば、

²⁴ Jean-Jaques Rousseau, *Considération sur le Gouvernement de Pologne*, in *Oeuvre complètes*, vol. 3 (Seuil, 1971), p. 533 (永見訳『ポーランド統治論』（ルソー全集5巻, 白水社）, p. 376（*ただし訳文には必ずしも従っていない。）

²⁵ ジュローム・シュネーヴィントは、市民として人間は始めて自由たりうる、とのルソーのテーゼを、個人は単独で自律的な自由の主体たりうる、と規定するカントの自由論との対照的連関の中で論じている。See: J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy* (Cambridge U.P., 1998), p.513-515

²⁶ Benjamin Constant, *Political Writings*, p. 311

²⁷ Constant, *ibid.* p. 311-312

異議申し立ての余地なく刑は執行されなければならない。そこに、「自由で平等な個人」という「近代的人間」の成立する余地はない。「古代の人々は、コンドルセのように、個人の権利という観念をもたなかった²⁸」のである。

価値あるものは、個人ではなく祖国の存在そのものにある。個人として生きることではなく、集団の一員であることに生の尊厳の根拠を見出す。それが、「シヴィック・ヒューマニズム」の考え方だということであろう²⁹。

2-2. 帰属をもつ市民と普遍的人間

確かに、近代的個人の自律という観念を知り、日々の生活の中で個人の権利や選択の自由を享受している我々にとって、このような「古代人の自由」はそのままの形では受け入れがたいものであろう。仮に、共同体の存在があって始めて個人の存在にその意義が付与されるような社会の存在を認めるにしても、「どれだけ社会の慣習に深く入り込んでいても、その実践が価値あるものかを問い直す³⁰」権利が我々には付与されている、との想定はやはり守り抜くべき価値観であるように思われるからである。「伝統なき理性は空虚」であるにせよ、「理性なき伝統」はやはり「盲目」でもあるのではないか。こういった疑念を我々は払拭することができない。慣習に従う、という方策が、それ自体「反省抜きで反省を越えた叡智³¹」だと考えるのではなく、伝統には従うにしても、やはり、「何が最善の伝統であるかを自ら選択する」態度とは手放すことのできない極めて大切な何かなのだ、と我々は考えずにはいられないのである。

しかし、同時に、そういった「自律的個人」という近代的観念への依拠と古代的自由観への懐疑的態度とから、我々近代人には古代人の自由から学ぶものなど何もない、との結論を即座に導くというのも傲慢に過ぎる話であろう。例えば、チャールズ・テイラーがよく知られた「承認の政治」論文で指摘しているように、自らの帰属する集団が主権をもった一つの政治的ユニットとして承認されていること、つまり、共同体の価値観や生活様式に他者からの適切な承認なり尊敬が与えられているという事態が、その中で暮らす個人のアイデンティティ形成に対して決定的な影響力をもつ、というのは否定しがたい事実であるように思われる³²。

²⁸ Constant, *ibid.*

²⁹ Charles Blattberg, *From Pluralist to Patriotic Politics* (Oxford U.P., 2000), p. 120-123

³⁰ Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford U.P., 1989), p.54

³¹ Burke, *ibid.*, p. 65

³² Charles Taylor, *The Politics of Recognition*, in *Philosophical Arguments* (Harvard U. P., 1995) p. 225

マイノリティ・カルチャーに対するマジョリティ側からの不適切な承認が、マイノリティ集団の中に暮らす人々のアイデンティティに癒しがたい傷跡を残すのと同様、自らの帰属する集団の文化に対する適切な形態の承認なり尊敬が与えられているという事実は、集団内の成員の尊厳に対して非常な重要性をもつ。自前の憲法、自前の国会をもつことが、かつての植民地の住人たちに自信と尊厳の感覚を与えたことは疑いようのない歴史的事実であろう。また、自国の文化が国際的に評価を受けた際に、「何々人」としての自己のアイデンティティに誇りを見出す、といった感覚は、誰しも日常的に慣れ親しんだ感覚であるようにも思われる。このことは、自らの帰属する集団が、生の尊厳を支える何らかの価値の根拠なり源泉としてはたらいっていることは、近代人に対しても否定のできない事実であることを意味している、といえるのではないだろうか。（もちろんその逆のケースもあり得るわけであるが。）

さらに、近年のマルチカルチュラリズムやナショナリズムに関する議論の高まりが図らずも示しているように、集合的意思決定のプロセスは同時に集合的な共同体を性格規定していくプロセスとしても機能している。各人が何を価値ある生き方として評価するかの見解を規定するのは、その人物の帰属する集団の慣習であり伝統である、と指摘したのはかつてのロマン主義者であり近年の共同体主義者たちであった³³。しかし、彼らがその重要

性を指摘する「伝統」や「慣習」といった概念の内実そのものは、何らかの本質主義的な規定をもとにした改変不可能な、固定的な形での定式化を受け入れるものでは必ずしもない。人種概念や民族概念の文化的・歴史的構成体としての性格は近年よく指摘されるところである³⁴、諸宗教の聖典でさえ、細部の解釈に関しては様々な理解の可能性に開かれている、と考えるのが妥当な認識であろう。主権者たる「民主的民衆による集合的自己決定 the collective self-determination of a democratic people³⁵」の過程が、政治的集団の自己理解に関わる本質的ファクターとして機能していることを主張する「民主主義的パトリオティズム」の立場にも十分な注意が払われてしかるべきだ、ということである³⁶。

そして、以上の考察から、人々の日常におけるアイデンティティの内実を規定し、そして各人の生に尊厳を与える「市民」としての政治参加が、「世界」という抽象的な舞台においてではなく、特定の地理的境界の内部で行われるローカルな作業であらざるをえない、つまり、「民主主義には国境が必要である³⁷」との事実が再認識させられるように思われる。市民としての資格において行われる集合的意思決定は、特定の伝統や歴史を有した集団の内部でしか行われえない。「市民」であることは、近代人に対するゆるがせにできない価値の源泉であり続けており、かつ、「市民」は集団への帰属をその本質としている³⁸。

こうして、ここに、「市民」対「人間」という一つの対立軸が姿を現していることがわかるだろう。（「市民」という言葉の西洋的性格が気になるようであれば、一般性のためにそれを便宜上「特定の共同体に対する帰属を本質とする人格」と定義しておいてもよい。）「人間」として「人類」に属することと、市民として特定の社会に帰属することとはまったく別の事柄である。「人間」として自律的に反省する主体であることと、「市民」として帰属する共同体の集合的意思決定に従うこととは全くの別問題である。コンスタンが示したように、普遍的個人の権利を享受する近代人の自由と、共同体による集合的決定

³⁴ K. Anthony Appiah and Amy Gutmann, *Color Conscious: The Political Morality of Race* (Princeton U. P., 1996)

³⁵ Seira Benhabib, *Of Guests, Aliens, and Citizens: Rereading Kant's Cosmopolitan Right*, in *Pluralism and the Pragmatic Turn* (ed. Rehg and Bohman, The MIT Press, 2001), p. 373

³⁶ 民主主義における「土着的」要素の重要性を論じた文献としては、Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, 2001, p. 204, 207, 218, 322f.

³⁷ Benhabib, *ibid.*, p. 363

³⁸ 念のためふれておくなら、ここでいう「市民」はあくまで集団への帰属をアイデンティティの本質とする人、という程度の意味であって、近年の政治学でよく強調される「国民国家」権力への抵抗の主体、としての細分化された＜市民＞（この文脈ではほぼ「個人・人間」の意味で用いられる）を意味するわけではない。参照：佐々木毅・金泰昌編、『公共哲学・5——国家と人間と公共性』（東京大学出版会, 2002）

に絶対的権威を認める古代人の自由とは互いに決定的な対立を示す。ルソー曰く、「人間をつくるか市民をつくるかを選択しなければならない。というのも、両方を一度につくりだすことはできないからである³⁹⁾」。

ここで、近代的「人権宣言」の代表的先駆けとされるフランスの権利宣言が、本来「人間と市民の権利宣言 *Déclaration des droits de l'homme et de citoyen*」と題されていたにも関わらず、「世界の人権史上における画期的出来事」としての性格を強調されるあまり、一般に「人権宣言」とのみ訳されるのが慣例となっていることなどは非常に示唆的であろう⁴⁰⁾。確かに、「権利宣言」の第一条は「全ての人間が生まれながらにして自由かつ平等」であることを強調していた。しかし、それと同時に、革命における「権利の宣言」は、全ての人間が「共和国の市民として」、一般意思という同一化する権力の行使過程にその一員として参加することを同時に要求しているのである。（「権利宣言」第六条：法とは一般意思の姿を明らかにしたものである。全ての市民は、個人として、さもなくばその代表を通じて、一般意思の形成に参加する権利を有する。）フランス革命における「人権」の宣言には、「共和国市民の法」というローカルな規範を「全人間の法」として通用させてしまおうとする、すなわち自分達以外の「人間」を「市民」に転化させようとする画一的権力としての側面が宿命のようにつきまとっていたのである⁴¹⁾。

あるいは、普遍主義的人間観を典型的に指し示す「世界市民 *citoyen de l'universe, Weltbürger*」という言葉の矛盾を指摘することで、論点がよりいっそう明らかになるかもしれない。普遍主義的人間観が指し示す各個人の同質性は、各個人に付与される権利の平等を意味している。しかし、権利を享受することのできる存在であるために、我々は権利の正当性を保証する共同体へと帰属していなければならない。つまり、我々は自らの権利を行使するためには特定の境界内に暮らす市民でなければならない。人は、境界の枠内においてのみ市民（あるいは共同体の成員）たりうるのであり、「世界」の住民であることが彼に正当な権利を保証してくれるわけではない。すると、「世界市民」という言葉は、その定義からして矛盾する概念以外の何ものでもない、ということになりはしないだろうか。境界をもつ共同体のみが市民（あるいはその成員）を有するのであり、世界は高々「住民」を有するにすぎない。

³⁹⁾ Rousseau, *Émile*, p. 21 (邦訳 p.27)

⁴⁰⁾ 例えば、高校世界史教科書の代表的なものとされる次のものを参照；『再訂版・詳説世界史』山川出版社、220頁

⁴¹⁾ この点に関しては以前に論じたことがある。参照；拙稿、『寛容と規律化』、京都大学哲学研究室紀要『PROSPECTUS』No. 4, 2001所収

しかし、共同体の一員であることには、共同体における法への無条件な服従、という（近代の価値観からすれば非常に危険な）要素と隣り合わせである。「自ら自由に反省する人間」としての前提に依拠することなしに、我々はどうすれば共同体権力の干渉に対する「個人の自由の権利」を確保することができるというのだろうか。言い換えるなら、古代人の自由には抑圧的な側面がはらまれていることを指摘するには、我々はどのような立場に身をおけばよいのだろうか。先ほどの言い方を繰り返すなら、「民主主義（あるいは集会的な意思決定）には境界線が必要」であるにしても、「普遍的人権」の観念は（その定義からして）あらゆる境界線を越える。しかし、我々の権利を保障するのは、共同体という正当化機関を通じた集会的意思決定のプロセス、という境界内に閉じ込められた過程を通じて以外ではありえない。すると、一体、「人権」なり「個人の権利」を保障するための権威はどこに求められることになるのだろうか。

主体の自律を強調し、コスモポリタン思想の最右翼ともいえる位置にいるはずのカントにとってさえ、市民としての権利は各人の「人間」としての資格から演繹的に導出されるものではなかった。例えば、『理論と実践』においてカントはこう語る。「住民 *bourgeois*」と区別される「市民 *citoyen*」だけが立法における投票権をもつのだが、人が「市民」と呼ばれるために必要とされる資格は、「自分が自分自身の支配者であること、従って生計を立てるための何らかの財産・・・をもっているということである⁴²」。そして、「投票権をもつ人全員の同意」として定式化される「根源的契約の理念⁴³」だけが、「人々の間の市民的体制を基礎付け、・・・共同体を作り出すことができる⁴⁴」、と。つまり、カントにあってさえ、具体的政治共同体における権利の正当性を保証するのは、当の具体的共同体に帰属する「市民」の同意なのであって、人間としての普遍的自由の能力（に基づいた「住民」の合意）が法の正当性を保障するわけではない。

そして、この権利の正当性を根拠づける市民、という考え方をうけて、国家に帰属することのない普遍的人間に関わる「世界市民の法」についてカントはこう述べる。「世界市民法」は、「普遍的な歓待 *Hospitalität* という条件」、つまり、「外国人が他国の土地に足を踏み入れたという理由だけで、その国の人間から敵としての扱いを受けない権利」だけ

⁴² Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt nicht für die Praxis*, s. 295 (Akademie Ausgabe, Bd.)（＊岩波版全集訳（北尾訳）を参照したが、訳文には必ずしも従っていない。）

⁴³ Kant, *ibid.*, 296

⁴⁴ Kant, *ibid.*, 297

に制限されるべきである、と⁴⁵。カントによれば、この「普遍的歓待」の権利は、あくまで「一時的滞在の権利 *Besuchsrecht*」に限られ、「定住の権利 *Gastrecht*」にまで拡張されることはない⁴⁶。そして、この「歓待の権利」の基礎付けに関しても、それは「人々が地球の表面を共同で所有していて、・・・根源的には誰も地上のある場所にいることについて他人より多くの権利を有しはしない」との理由によるものであり⁴⁷、決して人間の理性という普遍的な能力への訴えかけに依拠してその正当化が行われているわけではない。

このように、典型的「シヴィック・ヒューマニスト」ルソーにおいてのみならず、普遍的コスモポリタニズムの支持者たるカントにあつてさえ、市民の権利と人間の権利との区別が強調されている。「市民と人間」（あるいは「人類」——より広くは「理性的存在者一般」——を帰属の単位とする「普遍的人間」と「集団への帰属を人格の構成要素とする成員」）という対立軸を問題とするに際して、我々はこの事実を銘記しておいてしかるべきではないだろうか。あるいは、少なくとも、西洋起源の「人間と市民」という対立軸を、西洋起源の「人権」概念の限界とは何であるかを考えていく上である程度は考慮に入れる必要がある、程度のことはいえるのではないだろうか。

—— 3. 「普遍的人権」の可能性について ——

3-1. 「リベラルな人間」と「人権」

以上の考察から改めて確認しておくべきは、「人権」という概念の特殊性であろう。各「市民の法」が、共同体における日々の生活を直接的に規定する規範としての働きを有するとすれば、「人権」の概念には、それらの法が果たして「法」の精神に反するものでないか、「法」の名に値するものであるかを判定する、「法の法」としての役割が期待される。そして、各々の法が「普遍的正義」に適うかを判定する基準、としての性格付けから、「人権」の概念には「政治的に中立」であることがその必須の要件として要請される。つまり、個別の伝統、価値観のいかんに関わらず、あらゆる「市民」に受け入れられるのが「人権」という規範の特質でなければならない。すると、先ほど「市民」の概念と二者択一の対立状況に陥るとされた「普遍的人間」の想定に依拠した形では、「普遍的人権」を基礎付け

⁴⁵ Kant, *Zum Ewigen Frieden*, 358（＊岩波版全集訳（遠山訳）を参照したが、訳文には必ずしも従っていない。）

⁴⁶ Lewis White Beck の翻訳によれば、'*Besuchsrecht*'は、'*a right of temporary sojourn*', '*Gastrecht*'は'*the right to be a permanent visitor*'とされている。

⁴⁷ Kant, *ibid.*, 358

ることはできない、という厄介な事態がそこには生じることになりそうである。

にも関わらず、18世紀の「権利宣言」以降も、「人権」の観念には「リベラルな人間、リベラルな社会体制」を普遍的価値の範型とする西洋的伝統の影響が色濃くついてまわる。「普遍的人権」の可能性に探りを入れる、という課題に取り掛かる前に、ひとまず「人権」の概念がたどることになるその後の歴史を駆け足で眺めておくことにしよう。

ヴァージニアの権利章典、フランスの権利宣言にみてとられた「リベラルな普遍的人間」の像は、その後の様々な人権をめぐる規約にも大きな影響を与えている。そして、先ほども述べたように、それはまた本来自国内の「市民」に対してのみ妥当性を認められるはずの「市民の権利」が、全人類に妥当する「人間の権利」の姿をまといつつその党派的支配を拡張していく過程でもある。ここで、そういった「近代的人権」概念の西洋的性格を典型的に示す例として、19世紀のオスマン・トルコをめぐる「東方問題」に対するヨーロッパ列強の一連の対応の仕方をみておくことにしよう。いうまでもなく、「東方問題」とは一般に、エジプト、ギリシア、バルカン諸国等、オスマン帝国の領土とその周辺における様々な民族運動をめぐる、一連の政治的問題を総称して用いられる言葉である。

一般に、19世紀のヨーロッパ政治史は、ウィーン会議の結果として成立した保守反動の空気に対する反発をきっかけとした、リベラリズム／ナショナリズムの挑戦と拡張の歴史として特徴付けられる。ナポレオンの台頭と没落をみた後の戦後処理をめぐる、メッテルニヒによる「正統主義」への回帰、即ち「大革命」以前の正統王朝とアンシャン・レジームの復権に対するリベラル側からの反対運動が、19世紀前半のヨーロッパ史をまずは彩るわけである。さて、そういった一連のリベラリズム／ナショナリズム運動の勃興をうけて、「東方」における諸民族の自主独立へと向けた運動が活発化する。そういった運動の例として、エジプト、ギリシア、セルビア等バルカン諸国における対オスマンの独立革命を挙げることができるであろう。

問題は、本来オスマン・トルコとその周辺諸民族間の争いでしかなかった政治紛争が、「東方問題」と呼ばれることになったそのいきさつである。「東方」とは、もちろん、イギリスやフランスを中心とするヨーロッパ列強からみて、オスマン・トルコの版図がその東方に位置することに由来している。そして、山内昌之がエジプトとオスマン帝国間に生じた第二次シリア戦争について語っているように、「戦争の当事国はエジプトとオスマン帝国であり、その舞台は中東にある。しかし、戦争の帰結とその処理は、ヨーロッパ外交

の枠による解決に委ねられる⁴⁸」というこのパターンに、いわゆる「東方問題」の典型は見出されるのである。言い換えるなら、かつてアーノルド・トインビーが指摘したように、表面に現れるオスマンとその周辺諸民族の争いに、ではなく、ヨーロッパにおける「先進国」間での利害争いとリアリズムにもとづく東方への介入にこそ、「東方問題」の本質は存した。すなわち、「東方問題」とは、オスマン帝国領土内とその周辺で繰り広げられる紛争を鏡として映し出される問題、すなわちオスマンの「西方」における先進列強国間での利害争いをこそその本質とする、「西方問題」として解釈されるべき紛争だったのである⁴⁹。

そして、ここで、列強がギリシア等における独立運動を支援する際、本来自らの感知するところではないはずの東方問題に対する干渉を正当化するために用いたのが、「人道的介入」という新しい考え方であった。いまだ文明化されておらず、宗教的権威による封建的支配の続くトルコ領土内におけるキリスト教徒の「人間としての権利」を保護するため、列強はやむなくトルコ領内での紛争に介入する、というのが当時のトルコに対する西方からの介入を正当化する最大の論拠だったのである。

確かに、ドラクロワの絵画で有名な「キオス島の虐殺事件」にみられるように、オスマン帝国によるキリスト教徒への残虐行為等、個別の事例としてみれば列強の干渉にはそれなりに人道面・人権面での正当化理由があったのかもしれない。しかし、多くの歴史家が指摘している通り、当時の列強によるトルコへの干渉が、人道上の配慮をその唯一の、あるいは少なくとも第一義の動機とした干渉であったとは考えにくい。いわゆる「人道的理由」は、列強側の国家的枠組みに基づく政治的関心を取り繕う隠れ蓑にすぎず、西欧列強国の植民地主義的野心の実現こそがトルコへの介入の真の動機を構成していた、というのが実情であるといわざるをえないのである⁵⁰。

「当時のトルコに対して行われた人道的干渉は、個別的な理由はどうであれ全体としては、度重なる民族紛争によって疲弊の度を加えつつあったこの「ボスポラスの病人」に対して、ヨーロッパ先進国が植民地主義的進出を追及する「東方問題」の一環だった。人道的干渉論は、ヨーロッパ先進国によるこのような植民地主義的な進出を正当化する理論の一つだったのである⁵¹。」

⁴⁸ 山内昌之、『近代イスラームの挑戦』、(中央公論社、1996) 150頁

⁴⁹ アーノルド・トインビー『ギリシアとトルコにおける西方問題』

⁵⁰ 参照；松井芳郎、「現代国際法における人道的干渉」、藤田・松井・坂元編『人権法と人道法の新世紀』（東信堂、2001）12頁

⁵¹ 松井前掲論文、15頁

このように、19世紀における「人道的干渉」には、主としてヨーロッパ先進国による「非文明国」トルコに対する西洋的規範の強制的な押し付け、という側面が色濃くつきまとっていた⁵²。

もちろん、現在の人権に関わる国際規約が、「西洋的文明」による「非文明国」への武力を背景とした強制的価値観の押し付け、という19世紀的性格を、そのままの形で引き継いでいるわけではない。現行の国際法体制下では、文化的伝統や経済状況のいかんに関わらず、全ての国は国際法上の主体としての権利を承認されており、そこに「文明国」による「非文明国」への指導的規範の押し付け、という露骨な構図が成立する余地はない。しかしこのことが、現行の規約に定められた「人権」のリストが、その歴史的源泉である西洋のリベラルな文化的特色を完全に払拭しきっていることを同時に意味するわけでももちろんない。すなわち、「世界人権宣言」や「国際人権規約」に定式化された個々の条文が、それ自体で全ての法体系に通用する「普遍的規範」としての資格を無条件に認められるというわけでは決してない。

具体例をいくつか挙げておこう。例えば、第二次世界大戦後に約定されたさまざまな人権規約の成立事情について考えてみるならば、それらはいずれも大戦中の1941年に、当時の合衆国大統領フランクリン・ルーズヴェルトが戦後の世界への展望として述べた「四つの自由」にその起源を有している。ルーズヴェルトが挙げた「四つの自由」とは、それぞれ「言論と表現の自由」、「各人が自己の求める神を崇拝する自由」、「欠乏からの自由」、「恐怖からの自由」であった。このうち、例えば「信仰の自由」の条項などは、「人間は個人の反省によって自らの生き方をかえることができるし、またそうすべきである」と想定するリベラリズムの伝統を典型的にひきついだものと考えられるであろう。リベラルな個人の有する「自らの選んだ神を信仰する自由」が、宗教集団の一員であることの「人格構成的目的」に常に優先するといえるのか、という問題は、マルチカルチュラリズムによるリベラリズム批判の重要な一角を構成する問題であった⁵³。

ルーズヴェルトの提案を引き継ぐかたちで起草された「世界人権宣言」（1948年）に関

⁵² よく知られているように、その後200年近くを経て、「西側」知識人の代表的論客ユルゲン・ハーバーマスは、「東方」におけるヨーロッパからの「人道的介入」を非ヨーロッパ的「獣性」に対する「人間性」の介入、と呼ぶことになる。

⁵³ 「人格構成的目的」の書き換えを普遍的権利として承認すべきか、という問題に関しては、前掲拙稿「寛容と規律化」参照。

しても事情は同様である。例えば、「世界人権宣言」の第十三条は、「移動と居住の自由」を主張する。即ち、全てのものは国から離れる権利と自国へもどる権利を有すると規定している。また、第十八条は、思想、良心及び宗教の自由を定める。即ち、宗教または信念を変更する人間の自由を権利として規定している。そしてまた第二十条は、集会及び結社の自由を規定する。即ち平和的結社の自由ならびに結社への帰属の強制を禁止している。これらは、いずれも世界各地の「非リベラルな文化」がその受け入れを拒絶する可能性を有した条文であり、その限り、これらの条文がリベラルな文化圏を越えて普遍的に妥当する規範であると無条件に想定することには困難が伴うであろう。(例えば、「集団からの離脱の自由」は、近代文明の急速な拡張を前に存続の危機に瀕したマイノリティの権利と衝突する、という問題もまた、マルチカルチュラリズムをめぐる主要問題の一つである。) また、例えば、「リベラルな正義の構想」を基礎として、「リベラルな体制もリベラルでない体制も含めて、現存する体制の行為を判定する基盤を提供する」べき「諸民衆の法」の構築をめざすリベラルの代表格ジョン・ロールズでさえ、「世界人権宣言」の第一条⁵⁴は、「普遍的人権」を実定化したものというよりは、(政治的文化としての)「リベラルな羨望を表現したものだと解釈したほうが適切」ではないかと率直な表明を行ったりもしている⁵⁵。

これらの事情は、そのいずれも、現行の人権条約が18、19世紀におけるリベラリズムの政治的拡大、という歴史的経緯とあわせて進展してきたことを証拠立てる事例である、ということができるだろう。

3-2. 文化的観念としての人間について

もちろん、以上の見解が「人権」概念そのものの重要性が疑われてしかるべきだ、との暴力的な結論を導くわけではない。いわれなき虐殺や拷問の禁止等を代表に、「人間の権利として」普く承認されるべき規範の存在が擁護されるべきである、との前提に疑いをさしはさむことはできないであろう。以上の見解はただ、現行の人権観念がはらむ「リベラル」な諸特徴に関して、その普遍的妥当性を無条件に受け入れるのではなく、一定の距離をとりつつそれが万人に受け入れられる規範たりえているのかを考え直す必要があるのではないか、という提案を行っているにすぎない。

⁵⁴ 「世界人権宣言」の第一条にはこう規定されている。「すべての人間は、生まれながらにして自由であり、かつ、尊厳と権利において平等である。人間は理性と良心とを授けられており、互いに友愛の精神をもって行動しなければならない。」

⁵⁵ John Rawls, *The Law of Peoples*, in his *Collected Papers* (Harvard U.P., 1999), p. 554

繰り返すなら、歴史的にリベラリズムとの密接なかかわりを有してきた現在の人権リストに偏りがあるだけであって、人権という基本的発想自体に疑いがさしはさまれているわけではない。すると、「普遍的人権」の可能性を問うにあたって扱われるべき問題は、なにを「人間」と考えるか、ということになるであろう。そしてその際、「人間など見たことがない」と嘯いたメストルの時代とは、現在では状況が決定的に異なっていることが考慮に入れられるべきである。

生物学的「人種」は存在せず、「人種」とは文化的・政治的構築物にすぎない、との主張について先に少しふれた。それとは逆の方向をとることになるが、「普遍的人権」を成立させる条件として、「文化的被造物としての人間」という観念が必要とされるのならば、それを作り出してしまえばよいのではないだろうか。環境問題や国境を越えてひろがる伝染病等、「人類」としての意識に立脚した全地球規模での対策が必要とされるのならば、一つの倫理的ユニットとしての「人類」という集合体をプラグマティックに構築していくというのも、考慮に値する一つのやり方ではないだろうか。ナンシー・フレイザーの語る「戦略的本質主義」、あるいは、「ある境遇におかれた集団は、ある目的のために自らを「一つのエスニックな単位」とみなす必要があつてよい」と想定する「プラグマティストのもっともな主張⁵⁶」を援用するなら、それは、コスモポリタンな思考なり「グローバル・シティズンシップ」が要求されるにしても、それは必ずしも普遍的に同一であると想定される人間の本质への訴えかけである必要はない、ということの意味してもいる。

いわゆる「ヒトゲノム」プロジェクトの進展から伺えるように、遺伝子レベルでの「人間」の解明はほぼその基礎作業を終了させつつあるようである。また、急速なコンピュータ・メディアの発達のおかげで、異質な文化的伝統に属する人々による、地球規模でのリアルタイムなコミュニケーションはほぼ現実のものとなりつつもある。こういった状況のもと、日常的に得られる様々な知見の上に、一般的「人間」に共通する要素を「下から積み上げる」形で構築していくという作業は、果たして成功の見込めない無益な企てといわれるべきであろうか。言葉や宗教が異なるとはいえ、遺伝子レベルでは同一の種に属するとされる多くの隣人を、文化的な意味で「同じ人間」とみなし、そしてお互いの共通点を対話に基づいて探ろうとしていくことは、それほど困難なことであろうか。

⁵⁶ ナンシー・フレイザー、「もう一つのプラグマティズム——アラン・ロック、批判的「人種」理論、文化の政治学」(『思想』No. 931, 2001所収), 65-66頁。ただし、アラン・ロックというプラグマティズムの隠された水脈を紹介しつつフレイザーが論じるのは、いわゆる「人種」概念の文化的再生産へとむけた戦略主義的使用についてであり、彼が「人類」概念のグローバルな規模での戦略的使用について何かを主張しているわけではない。

建国当時のアメリカ合衆国において、黒人が「人間」とはみなされていなかった事実を思い起こしてみよう。世界に先駆けて「人権」を実定化したはずの合衆国の憲法において、黒人は居住や移動の自由をすら認められない白人の所有物でしかなかった。（合衆国憲法第四条第二節：ある州において、その法律のもとで役務ないし労働に従事する義務を負う者が他州に逃亡した場合、その逃亡元の州の労務ないし労働は、逃亡先の州のいかなる法律または規則によっても解除することはできず、その者は労務または労働の義務を負っている相手方当事者の要求に基づいて引き渡されなければならない。＊ただし1865年修正第13条により修正）しかし、その後の根気強く、粘り強い運動の成果として、黒人は、いまや権利の主体たる人間（そしてまた市民）としての地位をその手にしている。「人権」は、黒人をその範囲の中へと取り込む方向へと進歩してきたのである。この、奴隷から人間へ、という黒人の歴史を一例として、我々はその他にも様々な形での「人権の進歩」という歴史を発見することができるであろう。

確かに、「完全な人間」の具体的姿の描写から、「完全な人権のリストを確定させる」といった作業には常に相当の胡散臭さがつきまとうといわざるをえないであろう。その意味で、形而上学的な「自由な個人」の想定に由来する、真の意味で普遍的な「人権」のリストを、今現在我々が確定的な形で手にしているということは難しい。本当の意味で万人に共通の「人権」を探る試みは、いまだその途上にある、といわざるをえない。しかし、重要なことは、「いまだ手にしていない」という現状の認識から、この先も我々はそういったリストを手にすることがないであろう」との悲観的予測が帰結するわけではない、との一点を見失わないようにすることであろう。これを、「普遍的な人権」リストの構築をめざす地道な努力を継続すること、あるいは「対話を途切れさせないこと」というたった一つの条約を受け入れること、と言い換えることができるかもしれない。

再度メストルナリバークに話をもどすなら、「文化的存在としての人間一般」という概念を我々が承認できるか、に「普遍的な人権」成立の鍵は潜んでいる。しかし、「抽象的・形而上学的な人間観」から「人間の権利」を演繹的に導出することには困難が伴うにしても、生物学、心理学、あるいはその他様々な日常的経験に基づいて、「具体的文脈に根ざした人間」の観念を構築していくことはそれほど困難なことであろうか。特定の「人間」観に依拠することなく、「人権」の有する普遍性の度合いを高めるべく様々な「人間」観の間での対話を継続させていくことは、それほど困難なことであろうか。最後に再びトドロフの言葉をひいておこう。

「普遍的なのは、私達が人類という同じ種に属しているということである。これは本当にわ

ずかのことでしかないが、それで私たちの判断の基礎となるには充分なのである⁵⁷」。

まずは、この一文の意味するところが「普遍的に」通用するものであるかどうか、実際の対話を通じて確認していくことが大切だということであろう。

⁵⁷ トドロフ、前掲書、612ページ